

本願成就の論理

— 信 と 時 —

一

真宗に於て宗教的世界といえ、弥陀と衆生が対応し相對する世界である。そしてその相對するということが信心によつて相對するということであり、又衆生が弥陀を知るといふことは信心に於てである、と云われる。然しこのように云つても、弥陀と相對する以前に信心といふものがあるといふのではない。信心に於て弥陀と相對するのではあるが、然しかの相對以前に信心が先取されているのではなく、寧ろ衆生と弥陀が相對するといふことが信心といふこととでなければならぬのである。信心に於て弥陀と相對するといふことは、逆に弥陀と相對することに於て信心も成り立つということである。衆生が弥陀と相對するといふこ

と信心を獲るといふことは、一念同時であり而も同時媒介的である。

小 野 蓮 明

然るに、このような信心が往生成仏の因として「如来より賜わりたる信」「願力廻向の信」とされるところから、時として弥陀が自己自身を否定することなく、その救済が全く一方的に無媒介的に行われるものと考えられがちである。救済は弥陀の衆生に対する一方的な止揚包摂として成り立つものとして、従つてそこには衆生の相對性を容れて、その自発性をそのまま認容するという弥陀自身の自己否定性を含まないものと解されている場合がある。この場合衆生は自己否定の絶対性に徹することなく、弥陀から賦与される自己の存在を受容するだけの余力を残している。即ち自己肯定・自己同一的有の性格を残存せしめている。

弥陀もまた自己に対する他者として自己の有無を転換媒介するとしても、それ自らを内在へと否定転換するところがなく、どこまでも超越的场所性を残すものと云い得る。

一体、内在と相即する超越ではなくて単なる超越であり、又自らと相即する他ではなくて単なる他であるに過ぎない絶対者には、未来の性格に於て現在に将来され、時間の内にこれと邂逅する可能性が含まれているであろうか。

それ自らは否定媒介されることなく、ただ実存をのみ否定媒介する自体的存在という如きものは、一種の背理であるであろう。そうであるとするれば、絶対者は主体的に未来として時成する一面を有たなければならない。否、寧ろ未来として現成するのがその本—来なのである。そうでない限り、超越は他者の超越、時間に対する空間的超越に止まる。かかる意味に於て、かの信心ということは仏の「未—来」の現成をその内実とするものでなければならぬ。

処で、浄土教で説く阿弥陀仏は謂わば絶対無の基体的現成として、即ち応身仏として衆生の体験に環帰現成することを以てその本質とするものである。従つてそこに遭遇の可能性が生じて来る。然も弥陀との遭遇は弥陀の「本願力に遇う」ことを意味する。凡そ現実にあつては光は闇に対応し、如来は衆生に対応せるものであるが、然しまた闇を

離れて光の働く場所が存在しないように、無漏の如来は有漏の衆生を離れてその働く世界を有たない。そこに一如宝海より来生するはたらく、「本願」がある。

「観_二仏本願力_一、遇無_三空過者_一、能令_三速滿_三足_一、功德大宝海」(浄土論)

と、『大無量寿経』に基づいて眞実功德を開顯した天親の心根を、

「不虛作住持功德者蓋是阿弥陀如来本願力也」

(浄土論註・下)

と領解された曇鸞によれば、如来と衆生、煩惱と菩提とを相即せしめる力用が本願であつて、然もこの本願力は「遇うて空しく過ぐる者なき」撰取不捨の願力である。されば「設我得仏十方衆生」という本願の發起は、曇鸞が夙に

「以_レ知_三実相_一故則知_三三界衆生虚妄相_一也、知_三衆生虚

妄_一則生_三眞実慈悲_一也」(浄土論註・下)

と透察せられたように、一如はその清浄なる智眼のうちには無始以来無明海に浮沈し続ける苦悩の有情の実相を智見した時には、既に一如は一如に留まり得ずして「從_レ如来生」(証卷)し、「法藏菩薩となりのりたまひて無碍のちかひをおこしたまふ」(一念多念文意)たのである。「設我得仏」とは、無始以来生死海に沈淪せる衆生を自らの智内に発見し

た一如が、「一如法海より真身を顕はし」(浄土文類聚鈔)て如来し給うた因位法蔵菩薩の誕生であり、「十方衆生」とは一如平等の智眼に本来的に在り得べからざる存在として映じた十方群生海である。されば「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺」と誓われた法蔵菩薩の願心は、衆生救済の根本意欲であると同時に、如来成仏の本源意志であるとも云い得て、そこに絶対者の内面的發展の論理的本質が看取され得る。実に如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは救済攝取であつて、衆生の如来に対する媒介性が衆生の交互性の平等に実現せられることが、如来の対自的現成である。かかる二重の交互性が如来の絶対媒介性を成立せしめるのである。

扱て、衆生の救われることは如来自身の成仏であり、如来自身の成仏ということが衆生の救われることであると云われる如き、如来と衆生との因果同時な絶対媒介性の論理を貫くところのものは、否定の論理である。惟うに弥陀の本願に於て、発願が法蔵菩薩であつて直ちに阿弥陀仏ではなく、阿弥陀仏がこの願を成就した果とせられ、法蔵菩薩と阿弥陀仏とが所謂因位と果位とに區別せられて思念されていることは、蓋し注意を要する。このことは、如来の

慈悲も発願より成就までに衆生の根底にまで自らを没しきり、その苦を共に經驗するの過程を経ることを現わし、更に仏が真に仏たらんとして自らも菩薩道を向上することを現わすとも解せられる。釈尊は彼岸的なるものが現実にはたらく因位の本願に於て法蔵菩薩の願心を説き、この願心は「於不可思議兆載永劫・積・植菩薩無量德行」(無量壽經・上)するはたらきとして、この本願の成就を説かれた如く、仏は自ら仏たるの地位を去つて菩薩の立場を通ることと依つて真に仏と成るのである。然し法蔵菩薩もその本来に於ては阿弥陀仏であるに違ひない。法蔵菩薩は既に成仏し給えるや否やという阿難の問に答えて、「法蔵菩薩今已成仏現在西方」と云い、又「成仏已來凡歴十劫」(無量壽經・上)と云える『經』の叙述に随えば、法蔵菩薩も既に阿弥陀仏である。それは謂わば從因向果の仏名である。而して、法蔵菩薩は從因向果の名であるとして、その修道に於て身証されるものは却つて從果向因の仏力である。故に仏と菩薩とは離れて在るものではない。然しまた如来の名に於て語られる限り從果向因であろうが、悲願の菩薩にあつては從因向果の外ではない。法蔵菩薩は菩薩であつて未だ阿弥陀仏ではない。「衆生を撰して畢竟淨に入らしめ」(浄土論註・上)んという菩薩の誓願を

成就したその時に、真に阿弥陀仏と成るのである。蓋し本願は現実の無明に蔽われた衆生に即して働く如來の無窮なる智慧のはたらきであるから、菩薩の願行もまた不可思議兆載永劫に於て積植せらるべきである。されば法藏菩薩とは如來に於ける如來の自己限定であるとも云い得て、而も如來は絶対媒介であるが故に自己限定即衆生限定であり、従つて法藏菩薩は如來の否定的媒介としての衆生の他者性の絶対否定態とも云えよう。衆生は法藏菩薩に於ける如來の自己限定に媒介せられるが故に、如來に撰取せられ往生が決定するのである。かかる衆生救済に於ける絶対的自己否定即肯定の如來に於ける自己内転換の象徴が法藏菩薩の修行である。本来修行といわれるものは、過去を未來に転換して、未來に於ける創造發展を過去の否定的転換により媒介することを意味するものであるから、菩薩の修行もその行的構造に於ては、正に如來の自己限定、即ち一切衆生を撰取救済することに於て如來たらんとする大悲の行を意味する。これ法藏菩薩因位の修行が衆生の懺悔の超越的根拠と解される所以である。

このように法藏菩薩と阿弥陀仏との間には、連続的同一性が存すると同時に非連続的断絶性が存するのであるが、このことは取りも直さず、阿弥陀仏も衆生との相互媒介性

に於て真に仏として顕現する階梯が存することを示すものである。仏は内に自らと異なる衆生の原理を起すことに依つて、却つて真に仏と成る。発願ということには、仏が自己否定を通じて仏と成るという論理が存するのである。而して仏の発願とその成就が、苦惱する衆生の存在を前提して意味のある事柄であるということは、実は仏の発願以前に衆生が存するわけではなく、その意味では仏の慈悲に先立つて衆生の苦惱が存するものではない、ということの意味するのであろう。我々が無始以來の無明業相に戦くのは久遠常住の仏の前に立つてのことであり、又逆に衆生がかくの如き自らの実相を自覚し、衆生として救済を求めるところは、仏が久遠常住の仏であり、かくの如き仏として衆生に現前することに基づく。蓋しこのように云うことは、仏の発願が単に衆生の救済の要求に應ずる、或は衆生の救済の要請にかの発願が超発せられた、という風のみ解することとは許されない、ということである。衆生が自らの救済を要求する以前に既に仏は久遠の慈悲仏として存しており、発願に於て仏の方が衆生の救済を誓われるのである。従つて本願を体とせず本願として自らを現わさない仏は、既に仏であつて而も未だ仏ではない。仏が真に仏であり、その慈悲が真に慈悲である所以は本願にある。

かくて如来と衆生の相對ということ、本願する如来と本願せられてある衆生の相對であつて、如来と衆生は「本願」に於て遭遇するものと云わなければならない。

二

本願に於ける如来と衆生の遭遇、それは衆生が仏の智眼に映現されることに依つて自らの実相を知り、又如来が内に自らと異なる衆生を発見するが故に、それを撰して自らと成らんとする絶對媒介性に於ける遭遇であり、然もそれが一念同時として他力廻向の「信」の事實であり、又根源的主体性としての「信心」の内実をなす。信乃至信心は、かかる遭遇の根源的体験の世界を現わしている。この遭遇の体験に於ては、衆生が自らの救済を賭けて仏を呼ぶ前に既に仏は久遠常住の慈悲仏として現存し、発願に於て仏の方が衆生を呼びその救済を誓うものである、ということを経知せしめられる。衆生が仏を呼び仏が衆生に応えるという事は、かの体験に於ては、実は仏が衆生を呼び衆生が仏に應えるものであることを知る。仏と衆生の呼応的同一の境が即ち本願である。仏の願を願として引き出すものは衆生の呼であるが、然しまた逆に仏は本来願なるが故に衆生はそれを呼び、願は衆生の呼に應ずる願なるが故に却つ

て呼ぶのである。呼応は交互的であり、交互的呼応は同時的である。信は願の信、願は信の願として、願信が相互に順じ呼応する同一以外に、願も信もあり得ない。呼と応、願と信を互いに切離して、謂わば二つの独立した意味ある実体の如く考へるならば、願も信も共にその本質を捉え得ない。

「信は願より生ずれば、念仏成仏自然なり」(高僧和讃)
と詠われ、端的に「願力廻向の信」と云われるように、信は飽くまで願の信である。親鸞は

「夫以獲_レ得_レ信樂_レ發_レ起_レ自_レ如来選_レ願心」(信卷・別序)
と云つて、信樂の發起が遠く如来の願心に基づくものであることを顯示されている。このことは、換言すれば、法藏菩薩が「設我得_レ佛十方衆生……若不生者不取正覺」と誓われ、而もその誓願を成就されたその時に、念仏の衆生が信心を發すということ自身が、即ち「信心の人」の救いが仏に於て決定されたものである、と云うことを意味するであろう。然し乍らまた、信心は私のものであり最も具體的な宗教的自覚であることに於て、一応我々の開發するものであることも否めない。「念仏もふさんと思ひたつ心の發る」という決断は、個々人の主体を離れてあり得べきことではない。「能_レ發_レ一念喜愛心」(正信偈)と云ひ、「信心開

発即獲忍」(文類正信偈)と云い、又

「夫按「真実信樂」信樂有二念、一念者斯願ニ信樂開発、時尅之極促ニ彰ニ廣大難思慶心ニ也」(信卷)

と云つて、能発・開発と示されたのもその故であろう。然し乍ら驟つて思うに、ここに能発・開発と云われた意味も、所詮は大悲願心を聞き聞くことによつて広大の仏智を獲得するということであつて、本願が衆生に信心として成就することを示すものに外ならない。

「智慧の念仏うることは、法蔵願力のなせるなり、信心の智慧なかりせば、いかでか涅槃をさとらまし」

(正像末和讃)

と和讃せられた如く、「念仏まふさんと思ひたつ心の発る」のは畢竟「法蔵願力のなせる」ところに外ならない。一念の信心の内容が常に「喜愛心」と彰わされ、「廣大難思慶心」と示されるのも、この所以である。

かくて「能発一念」「信樂開発」と云われた能発・開発もまた、「如来選択の願心より発起す」と云われたことと何ら撞着せず、等しく本願力廻向の信心であること、即ちかの発願とその成就のその時に仏に於て決定せられたものであるということの意味する。然し乍ら、このことはキリスト教の予定信仰で云われる如き「神の永遠の決定」(der

ewige Ratschluss Gottes) と云ふことは相違するであろう。尤も神の永遠の決定ということも、思弁的に考えられてはならず、それは飽くまでも人間の信仰と救済は全く神の恩恵によることであるとの信仰告白の徹底的な表現と理解さるべきであつて、理論的な決定論と同一視してはならない。予定の信仰は、ロマ書八章の二九・三〇節に於て、そしてどこよりもロマ書第九章に於て最も特徴的に表現せられているが、——就中後者は信仰的に又神学的に問題になるところであるが、——その根本に於ては神の自由なる主権の信仰告白であり、神の恩恵の絶対的自由に対する告白である。然しまた、ここで問題になっている本願力廻向ということは、単なる信仰告白ということではない。「念仏まふさんと思ひたつ心の発る」という信心は、主体自身の決断を離れてあり得べきことではないが、その決断が直ちに本願力廻向の信心であると云われる時、それはかの発願とその成就の時に仏に於て発起せられたものである、ということなのである。蓋しこのことは、仏に於ては本願の成就とその廻向とが飽くまで一つであり同時であつて、事柄の上でも時間の上でも些かの懸隔もなきことを意味する。本願成就ということは、単に成就ということではなく廻向成就ということなのである。それは、「本願を信

じ念仏をまふさば仏になる」(歎異抄)と云われる如き念仏成仏の主体性が、南無阿弥陀仏の念仏に於て阿弥陀仏に帰命しつつ阿弥陀仏と一なる生を獲ることであると云い得たとしても、その場合帰命とは自己の前に表象された如き仏乃至はその本願に対する他律的な信仰であつてはならない、と云うことである。親鸞が「行巻」に名号を釈して、

「帰命者本願招喚之勅命也、言_二発願廻向_一者如来已発願廻_二施衆生行_一之心也」

と施釈せられた如く、帰命とは本願招喚の勅命に帰命することではなく、本願招喚の勅命そのものとして、如来より廻施せられた信でなければならぬ。信はかかる本願力廻向の信なるが故に、それは同時に行(大行)であり必ず名号を具するのである。行信次第に於ける信は行の充実に外ならない。この行はもとより信を予想する行ではなく、又能所の別を以て論ぜらるべきものではなく、如来の本願そのものがその流動的本質からおのずと発動した相であり、その充実はどこまでも行自体の充実である。信といえどもこの行を満すものではなく、寧ろ行自体の充実に帰入せしめるのが信の内面的な働きである。「如来已に発願して衆生の行を廻施し給うの心なり」と云われるのもこの故であつて、ここに二者は一体不二の生ける主体即ち南無阿弥陀

仏を成就するのである。

而してかかる廻向成就ということの教証を、親鸞は『経』に於て、

「諸有衆生、聞_二其名号_一、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願_レ生_二彼国_一、即得_二往生_一、住_二不退転_一」

と教説せられた本願成就文について、前半を本願信心願成就文とし後半を本願欲生心成就文として分ち、而も「至心廻向」の一句を「至心に廻向したまへり」と訓読することに依つて見出されたのである。成就文を前後に截断し而も転訓せられた義趣は、至心信樂の願成就を至心発願及び至心廻向の二願、殊に至心廻向の願と峻別してそれ自体としての成就の意味を明確に彫出せんが為めである。若しこの成就文を前後に分つことなく、又至心廻向を「至心に廻向して」と読むならば、それは至心信樂の願成就と云われつつ、内実には至心廻向の願の成就と區別がなくなるからである。成就文の「聞其名号」や「至心廻向」の言も願文として出ているのは、至心信樂の願ではなくて寧ろ至心廻向の願である。本願としては独立の二願でありつつ成就としては重なっているところに、至心信樂と至心廻向の兩願の深い内面的関係がある。至心廻向の願が至心信樂の願

の内に蔵されているところに、至心信樂の願の全く外にある至心発願の願とは異なる固有性が存する。至心信樂の内にあるが、然し本質的には外にあるべき筈のものであり、外にあるべきものが却って内に存するのである。然らば両願の質的な差異はどこに見出されるのであろうか。

至心信樂と至心廻向の二願を峻別せるものは、主体に於ける根源的罪障の自覚であるであらう。『大経』に

「設我得_レ仏、十方衆生、聞_レ我名号、係_レ念我国、植_レ諸徳本、至_レ心廻向欲_レ生_レ我国、不_レ果遂_レ者、不_レ取_レ正覚_二」

と誓われた第二十願の願意を、親鸞は『三経往生文類』に「弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願によりて不果遂者の真門に在り、善本徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしおく。しかりといへども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ、不可思議の名号を称念しながら不可称不可思議の大悲の誓願をうたがふ。そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられていのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたまつらず、つかへたてまつることなしと、如来はとき

たまへり」

と述べている。縷説するまでもなく、第十九願より第二十願へ転入せしめる転入点は、「発菩提心修諸功德」と示された定散諸行の破綻に於ける罪障の自覚を跳躍板として選び取られた念仏への宗教的決断である。第二十願の機は定散諸行の挫折、絶望に於て本願念仏を選択決断する宗教的実存の立場であるが、然しその実存の内面性に於て定散の絶望が強烈であればある程、それへの執着を潜めており、而もかかる執着はやがては念仏を自執するという繫りに於て現われるのである。恰も禁欲を自らに強要する者がそのことに依って却って欲への関心を強める如く、定散の否定そのものが定散への繫繩であり、それへの否定的執着である。それは、第十九願の機が定散の行修への直接的執着であったのと異って、先ずは否定の行への執着として、更にはそれを通してそれを否定する自我への執着として、かくして畢竟否定せしめるものへの執着として現われる。かかる否定の行を通して又そのうちに第二十願の機が現成するが故に、その行への執着は、換言すれば第二十願的機の自我の自執、より高き我執に外ならない。本願成就の名号を私して「若一日乃至若七日一心不乱」（小経）という如き念仏への執着は、実存的意味での法執とも云うべき高次の

我執に外ならない。かかる法執こそ「如来より賜わりたるものをわがものがとする」荒涼さであり、「本願の嘉号を以て己が善根となす」(化身土巻)我性の顛倒である。

修諸功德の本質に見られた「自執」が、今や定散の否定としての第二十願の機性に於ても、念仏への執着として現われるのである。自己の内に自己の根拠乃至根底を自己としてもつという至心廻向の立場は、それだけとしては高次の我執である。定散の破綻に於ける罪障の自覚を跳躍板として成立した第二十願の主体も、その罪障の自覚に於ける自己否定にも拘らずやはり罪障の根である自執性の支配する埒内を出でず、否定も所詮その埒内での展開であり、従ってそこに支配する自力の擒擱を未だ脱し切っていない。かかる機の不定性・抽象性を、親鸞は

「良教者頓而根者漸機、行者専而心者間雜」(化身土巻)と抉摘せられた所である。第二十願の機の不定性・抽象性をその主体性に即して云えば、かの罪障の自覚に於ける自己否定が、否定の後なお「本来的自己」を自己実存の基底として残すもの、自己の根拠を自己の内に自己として与えるものとして、否定する自己の否定をも含む如きものではないということである。そしてこのことは取りも直さず、ここに於ける罪障の自覚は自己の業と業の世界との相依相

入の根源である如き罪業の自覚ではないということである。

抑々、信仰は観念論的な自覚の深化によって獲得されるものではない。信仰は常に「そくばくの業をもちける」親鸞一人の問題である。信仰は、人間が真に超越的絶対的なるものに面接し罪業の束としての自身の実相を照らし出され、以てこの超越絶対者に自己の全存在を委託し尽くす宗教的決断に成立する。然し真の実存的な決断が成立するためには時を要する。蓋し宗教的実存の決断は、その決断の時に彼が今まで反対に決断していたということが成り立つ如きものとしてのみ成立するからである。「よろづのことみなもてそらごとたわごとまことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはします」と信知し、「念仏をとりて信じたてまつらん」(歎異抄)という決断の成立は、それまで反対に決断していたという自己の負債を支払つてのみ存する。反対の決断としての自己の負債、それこそ第二十願の機が、その底に第十八願と対立する無意識的な我性を蔵して、願力廻向の力に抗い続けて来たものである。而してかかる執拗な自力執心を発見するには、第二十願の機の自覚の深化に本質的な一つの過程を経歴した後でなけ

ればならない。至心廻向が正しくそれとしてその実質性が自覚されるのは、至心信樂の自覚より廻向返照せられた時である。人が第二十願の機の自覚について語るとしても、それは今、現に私はそこに立っている、と自覚される如き形では存在しない。第二十願の立場は決して今現にそれに立っている、その立場が現在する、という形で自覚されることはなく、常に今までの立場がそれであつたと、過去の否定的な形を通してのみ自覚されてくるものである。それは未來的否定的にのみ自覚される第十九願とは反対の性格をもつとしても、第十九願の機の主体と同様、そこには現在の現在といわれるような「時」の成立は存しない。

第二十願のもつこのような過去のな性格は、主体的には前述の如く罪障の自覚の後悔性に由来する。凡そ罪障感と云われるものは、それが根源的である限り、一切の行に於てのみならず、又一切の時に於ても、自己の罪障を発見するものでなければならぬ。何となればこの一切時の罪障が集約する焦点こそ根源的自覚の現在であるからである。自己の全存在は輪廻の連鎖に繋かれ絶えず悪業の淵へ転落しつつある。罪障の累積重疊は、現在は固より未来にまでその圧力を及ぼさんとする。それにも拘らず自己はそれを自覚しない。又かく罪障を自覚しないことが更に新しい罪

業となつて墜落の速度を増加する。されば罪障の根源的自覚とは、常に新たに加速度的に附加せられる現在の罪業を自覚するものでなければならぬ。恰も眞の現在がそのうちに過去も未来も、現在の過去、現在の未来として孕含する如く、罪業の自覚の現在にも既往の罪障の全体が、そして或る意味では未来のその全体も、既にそのうちに存在する如きものでなければならぬ。然も現在が一切の過去を負い、あらゆる未来を孕んで恒に新しい「今」として現在する如く、罪業の現在も無始以来の業相の全体を荷負しつつ恒に新しい現実の罪障として現在化する。然し乍ら、凡ゆる起行立心の破綻に於ける不定聚の機の自覚は、既往の罪障への回顧的自覚であっても、或はそれが現在の自覚であるとしても、精々罪障の可能性乃至は一種の低き現実性の理解であつて、罪業の現実性——即ち無明業相の淵へ転落し、暴流の如き奔騰するこの罪業の現在化の尖端を自覚するということがない。従つて根源的には無明に由つて生ずるかかる時も、現(存)在を蔽う闇黒の原理となるに過ぎない。それは、現在の現在が「永遠の今」によつて始めて理解される如く、罪業の現在も後述する如く、救済がそこで成就する「即得往生」の即今、即ち「信一念」の現在に於てのみ始めて眞に自覚され得るものである。

処で、罪業の無底の深淵に沈淪する自覚が、自己の眞実を「執心牢固の一心」として把握するに至るためには、無底への転落の自覚がその底を破つて洩れて来る一道の光明に遭遇して、謂わば一挙に受けとめられ跳ね上げられる如き体験が必要である。この体験が罪業の自覚を跳躍板とした宗教的決断、即ち「よきひとのおほせをかふりて」「念仏まふさんと思ひたつ心の発るとき」である。かかる決断は、個別的自己のなすところではなく、自己の決断の底を突き抜けて現前するところの「汝の決断」とも云うべきものである。それは言うまでもなく、未一來としての阿弥陀の決断である。阿弥陀仏は象徴的に光明・寿命共に無量とされ、三世に亘つて衆生を攝し、十方に遍じて衆生を度するものと説かれてはいるが、畢竟攝衆生の願の極まるところを阿弥陀と称するのであるから、衆生の在るところには必ず仏も在ると云えよう。そして罪業の深淵に転落しつつある衆生は、かかる未一來としての阿弥陀の光明に飄転されて辛くも輪廻の連鎖から離脱することができるのである。ここに現(存)在は未来―現在―過去の方向に流れる時間流に直面することとなる。現在に過去―現在―未来と未来―現在―過去の二方向に流れる時間、光と闇が惹き起す渦施であるが、かかる現在に於ける根源的遭遇の内面性を

「信一念」のうちに看取され得る。

三

「如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ」我性の顛倒は、念仏を思想化する。「果遂のちかひをたのむ」ところに「不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ」救済の絶対性への不信がある。従つてそこに於ける存在の転換も、決して実存の転換とはなり得ず、単なる思想的な転換に過ぎない。それ故に果遂の誓の保証は、至心廻向に含蓄せられる罪業の自覚の徹底に存するのであって、究極的にはその否定的転換たる本願の念仏の不廻向の廻向を至心に信樂せしめる願力廻向の信によることは云うまでもない。これ親鸞が『浄土三経往生文類』に於て、『大経』の智慧段の経説を以て至心廻向の願の成就文と決定し、仏智疑惑の罪を不了仏智の根本無明と教示せられた所以である。

本来罪と云い得るものは、自己が自らの内に見出す罪ではなくて、信心自身が自らの内に見出す罪でなければならぬ。信心自身が内に見出す罪の自覚に依つて却つて金剛不壊の信心となるのである。かかる点を鋭く洞見せられた親鸞は、第十八願を至心信樂の願と名付け、成就文の「聞

其名号信心歡喜乃至一念」の乃至一念を『如来会』の「能發一念淨信・歡喜」の文に縁って「信の一念」と領得され、如来の本願は「信心」として衆生に成就せることを心証され、以て「聞其名号信心歡喜乃至一念」は「至心廻向」に於て成り立つものであることを、「至心に廻向したまへり」という転訓によって明らかにせられたのである。

「至心廻向」の一句を廻向する廻向ではなく、——廻向する廻向の立場は深い主体性の固執に立っている、——廻向し給える廻向と領知せられたところに、親鸞の体験の深さがある。「至心に廻向したまへり」という至心廻向にして初めて信心として発願廻向が満足成就するのである。実に自己を超えることに於て却って自己が成就されていくところに信心の歷程、即ち信心の歴史的成就があるのである。

而して、かかる信心の歷程を成立せしめているものは、固執の罪を超えて尚もこれを包むところの無底の大悲心、即ち本願の欲生心である。自己の否定を媒介として自己が自己の根底に無底的に深化する時、罪を恐れず罪を痛むところの本願の欲生心の声を聞く。それは衆生の発願廻向を転じて衆生に発願廻向し給うところの如来の廻向、本願の廻向である。本願の欲生心とは、「他力の至信心業をもて安楽淨土に生まれんとおもへ」（尊号真像銘文）という「諸

有の群生を招喚し給う勅命」（信卷）である。それは、

「汝一心正念直来我能護汝」（散善義）

と云う「二河譬」の招喚の上に窺われる如く、願生道に於ける「我」即ち行者を本願の招喚に於て「汝」と云い、却って如来は「我能く汝を護らん」と自らを「我」と名告される世界である。招喚に於て「汝」と喚ばれた行者は、願力に依って「我」とされ「必定の菩薩」（愚禿鈔・下）とされるのである。衆生が自己を根底として立っている如き立場を超えて、その実存の方向を廻転せしめられるのは、自己を深く超えたところの根底からの喚びかけ、謂わば自己を「わがみ」とのたまへる」（尊号真像銘文）名告りである如き「我」によるのである。そして自己はこの「我」によって初めて自己なのであり、自己は自己を我と呼ぶよりも遙かに近き「我」の招喚に於て自己に帰るのである。自己の根源乃至根底が逆に自己と成り、根源的自己と成るのである。自己の根源と根源的自己と、阿弥陀と眞の自己とは、生きた一つの「主体」を成ずる、即ち南無阿弥陀仏を成就するのである。

自己が実存となる如き転成が、このような歷程に成り立つものであるとすれば、それは決して自然移行的なる過程ではなくして、そこに超越を含む如き実存の転換であるこ

とは云うまでもない。かかる実存轉換に於ける超越性、自己の根源と根源的自己との相即的遭遇、そのことこそ「獲得信樂_一發_二起_三自如來選擇願心_一」と言ひ現わされたところであろう。「信樂開發時尅之極促_一」と云われた信樂の開發は、また信樂發起であつて、それは自己に於て自己を轉ずる超越的生起を意味する。開發にして發起、發起にして開發なる信心こそ、人間を轉じて実存となす自覚である。かかる自覚としての信心は、日常的時間を突破して自覚としての「時」を有つものである。

一般に、能帰の宗教心を「信」と云うのであるが、その場合所帰の対象が論理的で無時間的であるのに対して、それは心理的で時間的であると考えられている。然も所帰を単に信の対象と見るのではなくて寧ろその根拠と見る時、信はかかる根拠よりの發起として所謂超越的生起として、能帰の心の上に実存轉換という宗教的事実を成せしめる力用あるものとなる。かかる信の無別体的力用即ち廻向性の根拠となるものが「時」と云える。法を実存的に成就するものが時である。真宗に於て信と云えば常に行信の意味であつて、行を離れた信は意味を持たない。従つて信とは大行が機に於て自らを表現せる姿、乃至は機の上に到り着く

時を云うのであつて、その限り行の内面的意味も、この「時」の外に求むべくもない。然し行が信となる時と云つても、それは行が信となる時間的過程として表象される如き時ではなく、絶対に客体化されない内的な時であり、謂わば眞の能信の機もそこに於て初めて個体として成就される如き「時」である。それ故、能信の機は一面時をもそこに成ずる意味がなければならぬ。信は時に於て成り、時すでに信である。時はその最も根源的な本質に於て宗教的なのである。

かかる時と相即する信、大行到来の瞬間を顕わすものが、信一念の積である。信の一念を積するについて、宗祖は約心・約時の二義を施積されているが、その中

「夫按_二真實信樂_一信樂有二念_一、一念者斯顯_二信樂開發時尅之極促_一彰_二廣大難思慶心_一也」

という釈は、信が常に時と相即するその所以を明示されたものである。約心積とは「信卷」に

「言_二一念者信心無_二心_一故日_二一念是名_二一心_一」

と云えるものであつて、それは二心無き信相から一念を積したものである。かかる信心は「如來の御ちかひをききて疑ふ心のなき」(一念多念大意)心であり、「うべきことをえてむずと、かねてさきよりよろこぶころ」(同)であ

る。而して一念の信心が無疑心にして而も慶喜の心であるのは、『最要鈔』に

「信心をばまことのころとよむうへは、凡夫の迷心にあらずまたく仏心なり、この仏心を凡夫にさげけたまふとき、信心とはいはるゝなり」

と云われる如く、如来願心の徹底としての本願力廻向の信心であるからである。かくて約心釈は、信の本質を如来の無二心、無疑心に約することを以て、他力廻向の信の論理的本質を明瞭にしたものと云える。

然るに約時釈は、それが能帰の心の事実となつて開發する時尅の極促に約して信の本質を捉えたものであつて、ここに信の無別体的力用即ち廻向性が最も著しく顕わされている。ここに「一念とは信樂開發の時尅の極促を顕わす」と云われた時尅とは、勿論時を顕わすが、然しそれは諸經論に「百一生滅名ニ刹那六十刹那名為一念」と云われる如き、客觀的時間を意味するものではなく、曇鸞が『淨土論註』(上卷)に

「經言十念者明ニ業事成弁ニ耳」

と云つていふように、それは業事成弁といわれる廻向の事実を時尅の極促として現わしたものである。『一念多念文意』に

「一念といふは信心をうるとききはまりをあらはすことばなり」

と云われているように、時間を超絶した心的転化を一念と云うのである。衆生心中に開發されない信一念というが如きものは考えられない。信一念は信樂が機に開發される刹那、真因決定するその時尅の極促、即ち一念でなければならぬ。それは永遠が時間に現われ、時間が永遠をのぞくという意味で「瞬間」(Augenblick)の概念にも相應するであろう。而して獲信の極りを顕わす一念は、そのまま本願を信じて二心無き心である。『末灯鈔』に

「この御ちかひをききて疑ふころの少しもなきを信の一念とまふすなり」

と云われているように、時間の極りたるころは二心なき意義を含み、二心なきころはまた時の至極を現わしている。それ故、信の一念に約心・約時の二義が施釈されても、それは異つた二釈が成り立つということではなく、他力信樂の本質を明らかにしようとする場合、不可欠なその二側面であつて、両々相俟つて一念の内容を彰わすものである。心は時に於てその実体性を脱離して無別体的力用即ち廻向性を彰す「信」となり、時はまた心に於てその内実性を保有するのである。他力廻向の信心は、心即時、時即

心なるところにその本質が存する。信にして時、時にして信なることは、この信心が他力廻向であるからであつて、他力廻向ということが既に「信」の時間的構造を齎らすのである。

思うに、『歎異抄』第一章の

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち、撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」

と云う有名な章句に於ける「とき、すなはち」が、如上の一念の義理を闡明に示している。ここでは、念仏もうさんと思ひ立つ心の発る決断が、「即ち」撰取不捨という救済の満足せる「時」であると云う。信心の決断と撰取不捨という二つの事柄が「時」を同じくするということ、そこに現在に於ける同時という時の構造を有つ。即ち念仏もうさんと思ひ立つ心の「発る」ということと撰取不捨の利益に「あづけしめられる」ということが現実になるといふとき、そこに根源的に同時なる「即」の場が開けるといふことである。そして「発る」時に「あづけしめられる」のであるから、「あづけしめられる」は「発る」といふ信心の決断を前提とする。信心を発すという自らの決断の現実に於

て、初めて撰取不捨という救いの事実が決断された信心のうちにあるの事実となつて、決断した信心を充溢せしむる。撰取不捨という救いを真に現実たらしめるものは、偏に信心の決断という「時」にあるのである。念仏もうさんと思ひ立つ心の発る「時」が、ただ念仏の衆生即ち真の実存を成り立たせるのである。然しそれは一体如何なる意味であらうか。

思うに、信じて撰取不捨の利益にあづけしめられるということが現実となるのは、時節当来である。信じて念仏もうすといふ信心の決断の時に、時節当来して南無阿弥陀仏が決断する今の「われ」といふ現実の自覚となるのである。本願成就は「今現在成仏」として今のこの「われ」に於て成就する。成就するとは「現在する」ことであり、現在には「今」の時にあり、それを一念と云う。而して、かかる今の時としての一念——それは「念仏もふさんと思ひ立つ心の発るとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」と云われた場合の、「とき、すなはち」である——とは、決して時間の一断片としての現在点という如きものではない。それは内と外、本願する如来と本願せられる衆生との無底にして根源的な際断が同時に、「われ」といふ一主体を成ずると云われるときの、この同時の内容

を示すものに外ならない。それはまた、生死即涅槃とか煩惱即菩提と云われる一即一を表現するものと云ってもよいであろう。如来と衆生、煩惱と菩提の如き二つのものが底の底まで際断され、独立的に全体を表現するものとして対立するとき、この対立は、それ故に、どうしても時の瞬間的位置即ち同時性の構造をとらなければならないのである。各々の今は各々の今に於て、如来の本願力を表現すると同時に、かく如来の本願力を表現するものとして同時性を有つのであり、この同時性に於て時自身「今」という時の形相を現し得るのである。この意味で同時とは、即ちかの「とき、すなはち」としての今とは、時に於ける矛盾的自己同一の成立する場面である。時間の主体とは何ものかに即して直接に今と今とを結合するものではなく、今が今になりきり、かの時がかの時になりきるときに、この無底の際断を通して自己自身を現し来るものである。即ち絶対否定を通してその無底の淵底から現成して来る時の主体、それこそ本願力廻向であり、本願力廻向―南無阿彌陀仏―として自らを表現せる弥陀如来そのものである。弥陀如来は我々がいくら接近しても依然として彼岸に仰がれる存在であり、それは飽くまで「他」或は「未」の性格を失わない。然しそれにも拘らず、仏はかかる「未」の性格のまま

に現在に到「来」しておらなければならない。そうでなければ衆生は仏の名さえ知らず、況んや摂取救済という如きことは不可能だからである。その意味で仏は「未―来」として、その現在に對する絶対的対立性のままに既に現在に將來されていると云い得、従つて現在は、過去の自力だけではなく、未來的「他―力」によって時成せしめられるのである。

根本『大経』（上卷）に、弥陀の成仏について

「成仏已来凡歷十劫」

と説述され、又親鸞は「和讃」に

「弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫をへたまへり、法身の光輪きほもなく、世の盲冥をてらすなり」

と詠っているが、それは、弥陀の五劫思惟の願とその成就という出来事は、如何なる過去よりも過去のこととして、過去に於て時を超えていることを意味しているが、然しかかる十劫の昔に成就せられた本願が、それにも拘らず恒に「今現在成仏」として、本願力廻向に於て恒に歴史的時間のうちに生きる念仏の衆生の一人一人に直接現前するのであり、その限りに於て、かの出来事の「時」もまた何時も現在なのである。「たすけんと思召したちける」本願の無窮の力用は、その廻向に於て恒に一切衆生の人々に直接現

前し、また衆生が「念仏もふさんと思ひたつ心の発る」とき、その発る決断を通してかの本願成就の「時」へ現在するのである。本願力廻向に於て、本願成就の「時」が「念仏もふさんと思ひたつ心の発る」親鸞の信心のうちへ現在し、信心に於て親鸞が本願成就の「時」へ乃至はその場へ現在するというのである。かかる時の同時化の力こそ、如来の本願力であり、廻向ということである。「念仏もふさんと思ひたつ心の発る」という親鸞の信心決定の時が、同時に「たすけんと思召したちける」本願力廻向の時であり、本願力廻向の時が同時に本願成就の時であるという、最も根源的な「時」の現成は、「信心」という宗教的実存に於て獲証せられるのである。宗教的実存とはこのような「時」の現成に成り立つものであり、「時」の本質はまた、かかる宗教的実存を通してのみ現成するのである。本願力廻向の信心に於て仏との一の生を得るといふことは、かかる根源的な「時」を自己実存の根底に開くということに外ならない。

而して、本願成就の時が親鸞の信心決定のうちで現在となり、親鸞が本願力廻向の信心に於て本願成就の時と場へ現在するといふ、根源的な同時性の場が開けるといふ、その時初めて、親鸞は「親鸞一人」と云われる如き「一人」の

在り方即ち眞の宗教的実存とも云うべき機を成するのである。信心決定の時、本願成就の時であると共に、「一人」といふ眞の個体を成する時である。『歎異抄』の結文に於て、

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」

と表白せられた如く、弥陀の本願を自ら一人のためと領受し得るといふことは、「一人」という在り方にされるということであつて、「一人」という在り方にされつつ「撰取不捨の利益にあづけしめ」られるのである。親鸞が「一人」と成るところに、十劫成就の本願がそのまま現在の親鸞に於て成就し、即ち阿弥陀仏は眞に「今現在成仏」し給ひ、又仏の「今現在成仏」に於て「一人」といふ眞の機を成するのである。そしてかかる現在化を貫く時の原動力乃至は時の主体は、外ならぬ時そのものの源から来る本願力である。

四

如上、信心に於ける宗教的実存とは、十劫成就の本願が而も恒に現在すると云われる本願成就の時との同時性を生きたるということである。然るに信心決定の「今」と本願成

就の「今」との根源的な同時性に生きるといふことは、それはまた、如何なる未来よりも未来である弥陀の浄土が信心決定のその時に、未来と現在という時間的な前後を消すことなしに、未来は現在のその時に現在し、現在は未来のその時に現在するものとして、謂わば未来との同時性、即ち「即得往生」の即今に生きるといふことでもあるであろう。信心決定の初一念に、撰取不捨の利益にあづかり、正定聚に住するということは、既に願成就文に

「願_レ生_ニ彼国_ニ即得_ニ往生_ニ住_ニ不退転_ニ」

と教示せられているところであり、又親鸞が『末灯鈔』に於て、

「如来の誓願を信ずる心のさだまるとまふすは、撰取不捨の利益にあづかるゆへに不退のくらゐにさだまると御こゝろえさふらふべし」

と述べ、『唯信鈔文意』に

「金剛の信心となるゆへに正定聚のくらゐに住すといふ」

と領解せられているところである。更に『経』の「即得往生」を釈した同書の次の章句、

「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転

に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるとり、成等正覚ともいへり」

又『一念多念文意』に、

「即得往生といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり、得はうべきことをえたりといふ、眞実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御こゝろのうちに撰取してすてたまはざるなり、撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり、おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」

と叙述せられている釈義は、如上の義理を闡明している。

かくして信樂開発の時尅の極促は、単に信心開発の初一念というだけでなく、それはその信心獲得と同時に即往生ということ、つまり信心決定の初一念に同時に往不退の位に即くということを含意するものである。換言すれば、信一念と云われる一念は、時尅の極促として信心獲得の初一念を意味し、その初一念に於て同時に往生不退の位に即くということの「同時」の意味を示す一念である、と云うことである。信一念と住不退とを分けてこれらの相互の

關係を考えていく見方もないわけではないが、所謂信即時、時即信なる信の本質より見れば、それらは俱に信樂開発の時尅の極促から開き出されたものと云い得る。

『教行信証』「教卷」の劈頭の文に於て、

「就_二往相廻向_一有_二眞実教行信証_一」

と示されたところからすれば、「証大涅槃」が往相の証果であることは云うまでもない。然しそれは、信心という宗教的実存の主体性に於ては、飽くまでも

「獲_二往相廻向心_一即時入_二大乘正定聚之数_一、住_二正定聚_一故、必_二至_三滅度_一、必_二至_三滅度_一即是常樂」(証卷)

として信証せられるものである。蓋しここで注意せしめられることは、住正定聚は必至滅度であっても、直ちに滅度でないということである。然しこのことは、正定と滅度が全く異質的な利益であると云う意味ではない。即ち滅度は、生死罪濁のただなかに成就する「必至」と離れて、何処かにある世界として表象せられる如きものではない。若しそうであるならば、「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうる」(三経往生文類)ということは云われな
い。「必至」ということは、正定と滅度が全く異った利益であるということを示すものではなく、正定聚の中に滅度の徳を内含するということである。「証卷」冒頭の上掲の

文「必至_三滅度_一即是常樂」に於て、「必至滅度」が信心、正定聚で、それが「即是常樂」(証・涅槃)と云われるのであるから、ここに信と証、正定聚と滅度が同一なることが窺知せられる。少くとも正定聚のところに既に滅度の意味があるということが証知せられる。「往生」とは元來滅度に至ることを意味するものと解されて来たが、親鸞は『経』の「即得往生住不退転」の願言を依拠にして、それを正定聚に至ることの意味にも味得せられたのである。正定聚のところに既に滅度に至る、という深意を洞見されたのである。「往生すといふは不退転に住すといふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるなり」と云われた如く、住不退転、住正定聚が往生があると云われるのも、正定聚不退転に滅度涅槃の徳を内孕するからである。

思えば「必至」とは、願生に於ける因果の必然性を現わす言葉であろうか。衆生心を廻向して如来の浄土に生ぜんと願する如き異熟因果にあつては、願生と彼国との關係は単に偶然的であり、そこには「必得」の道理は見出せない。「念仏往生の願因により、必至滅度の願果をうるなり」と云われる如く、ただ因も果も本願成就の因果にして始めて「必至」の世界は開かれる。然れば、煩惱成就の凡夫にあ

つては、必至として証知される「減度」は永遠なる未来の証果であるであろう。「いかりはらだち、そねみねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえ」(一念多念文意)ざる煩惱罪濁の我等にあっては、証大涅槃は飽くまで「臨終一念の夕」(信卷)に期せらるべきであらう。にも拘らずそれは、大悲の本願に於て既に「必至」の世界として、わが存在の故郷として、約束されてあったのである。必至減度の願文に、

「設我得_レ仏、国中人天、不_下住_三定聚、必至_三減度_者、不_レ取_三正覚_一」

と云われている如く、発願に於て、既に先験的に「定聚に住し必ず減度に至る」ものとして「国中人天」が誓われているのである。されば、信心決定の初一念に往生不退の位に即き、正定聚に住するということは、かねて本願に於て「国中人天」として誓われてあった我が身の発見であり、それ故にこそ、その身が直ちに本願力に乗じて「必ず減度に至る」のである。減度涅槃は何処までも如来の世界である。然し乍らそれはまた、単に彼方に在る世界ではない。それはかの「二河譬」の招喚に窺われる如く、我をして「汝」と招喚する根源底としての「我」の世界であり、謂わば「如_一来する」世界である。従つて、それは「汝」と

喚ばれるものにとっては、如何ほど接近しても依然として彼岸に仰がれる世界でありながら、「汝」と招喚する世界としては、未_一来としてその現在に對する絶対的対立性そのままに既に現(存)在の根源底として将来されている世界である。

斯くして、前来の所論の如く、信心決定の初一念に同時に往生不退の位に即くということを含意するものとすれば、信心獲得の相が前念後念の次第を以て説かれることも、現生不退を証するための時間的過程としての前後ではなく、「前念命終後念即生」(往生礼讚)と云うことは、親鸞が『愚禿鈔』に於て、

「信_三受本願_二前念命終_一 即入_三正定聚_之數_一」

即得往生後念即生 即時入_三必定又名_三必定善薩_一也」
と解釈せられた如く、前後の次第は一念に於て働く本願力の方向に従うという外はないであらう。獲信一念の現在は、現在から未来へという往相的時間と未来から現在へという還相的時間との二流が真に交叉し遭遇し合う一点とも云え、而もその現在(信)と未来(証)とは酷しく隔絶しながらも、他力廻向としての証の未来を中心に現在の一念が充実せしめられているところに、信一念の時間性の特徴があると云える。正定聚の位に即くということは、未来が

現在に現在し、現在が未来に現在するという根源的な「時」の現成として、信心決定の一念に開かれる同時性を意味する。未来が現在にまで将来せられ、未来が未来のままの姿で現(存)在に面接する一念に於てのみ、信心は決定たり得るのである。未来そのものは必然的に現在に将来する未来であり、将来する未来は現在に於て帰來する過去の契機と交互媒介し合つて、現在の信心を決定たらしめるのである。

斯くして、信の一念とは、あらゆる過去よりも過去であるものと同時的な現在であり、又あらゆる未来よりも未来であるものと同時的な現在として、謂わばあらゆる現在、現在の現在であると云い得る。眞の意味の現在とは、それ自身の中に時そのものを全体的に表現するものである。現在は戻時と云われ、その意味で、時はいつも現在に始まり現在に終ると考えられる。現在は現在として時の全体を包んで尽時であるが、然し現在は全体をこのように表現するものとして全体の中に解消するのではない。現在は全体に於て一あって二なき個体的位置をとる。即ち現在とは瞬間的位置に於て時の全体を表現するものであり、このことに依つて実存するところのものである。蓋し信の現在が、それ自身かかる絶対的位置を有つのは、勝れてそれが如何なる現在

にとつても現在である本願力廻向成就の時であるからである。過去・現在・未来の三時が超越的に「一」なるところが弥陀の当体であると云えるが、その弥陀の成仏は十劫成仏と云われながら、同時にまた、「今現在成仏」として恒に現在といわれる現在、即ち信樂開発の念々の現在に於て弥陀の成仏という意味を有つのである。現在から現在へというその現在の念々に成仏し給うのであるが故に、信心決定の現在が眞に即得往生の即今なのである。彼仏が今現在に於て成仏するということは、衆生がその成仏の今現在に於て信樂を開発するということであり、今現在に於て信樂を開発するということは、彼仏がその信の現在に於て成仏すると云うことである。仏と衆生の相即するその所が、恒に今現在成仏の所であり、それは同時に、信樂開発の時尅の極促といわれる現在の信一念の成り立つ所である。獲信一念の念仏に於て法藏菩薩の本願は成就し、阿弥陀仏は親鸞の念仏に於て成仏する。そこに「親鸞一人」と云われる自己実存の成就がある。信心に於ける宗教的実存とは、かかる弥陀成仏の根源にまで遡り、その根源に於て証知せられる弥陀との「一」を成じ、一体不二の生ける主体、即ち「南無阿弥陀仏」を生きることである。